Kantova filosofie náboženství [1993–1994]

ETF UK, 1993/94 – ZS

0.0

Náš zájem o Kanta by ovšem měl být zdůvodněn resp. ospravedlněn. Dovedu si představit, že někteří z Vás, zejména však někteří z nových studentů v 1.ročníku, pokud sem zabloudili, mohou mít dojem, že to je spíše blízké naprosté absurditě, má-li se theolog zabývat něčím tak politováníhodně nezáživným, jako je Kantova filosofie. A ovšem, dovedu si představit, že podobný dojem mohli mít i mnozí z prvních generací křesťanů, pokud jde o stou, novoplatnismus nebo dokonce o Platóna (který ovšem zdaleka není tak nezáživný jako Kant. Před námi stojí tedy povinnost se alespoň dotknout dvou hlavních problémů: jedním je význam filosofie pro theologii všeobecně, druhým je konkrétně význam Kanta pro myšlení dnešního theologa. Přirozeně tím nebudeme okamžitě začínat – ale musíme se k tomu dost brozo dostat, a pokud možno už v souvislosti s Kantovou filosofií.

0.1

Immanuel Kant (* 22.4.1724, + 12.2.1804) Časový sled vydání hlavních Kantových textů, pro naši práci důležitých:

* 1781 1.vydání Kritiky čistého rozumu

* 1783 1. vydání Prolegomen

1787 2.vydání Kritiky čistého rozumu

* 1788 1.vydání Kritiky praktického rozumu

1792 2.vydání Kritiky praktického rozumu (a pak ještě dvakrát za K-ova života)

* 1793 1. vyd. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft

1794 2. vyd. Die Religion …

(1838 vydání Rosenkranzovo a Schubertovo

1839 vydání Hartensteinovo

1869 vydání von Kirchmannovo

1875 2.vydání von Kirchmannovo

1879 Kehrbachovo vydání v Reclamce)

1798 1.vydání Streit der Fakultäten

Na počátku osmdesátých let měl navíc – a nejspíš ne pouze jednou – přednášky z „přirozené theologie“, a to ještě za vlády Friedricha II. Kant je nikdy nepřipravil do tisku, byly vydány až po jeho smrti Karlem Heinrichem Ludwigem Pölitzem v roce 1817, ve 2.vydání pak 1830. Fotomechanický otisk jeho 2.vydání vyšel znovu před 11 lety v Darmstadtu (1982). Podkladem pro vydání byl rukopis, neoznačený datem. Kromě Pölitzova vydání existují ještě dva záznamy Kantových přednášek o filosogfii náboženství, jeden pořízený studentem theologie J. W. Volckmannem, který byl immatrikulován 13.8.1782. A posléze tzv. gdaňský sešit. o jehož autorovi není nic bližšího známo. V roce 1937 vydal Kurt Beyer Pölitzův rukopis, opatřený doplňky, opravami a variantami z druhých dvou pramenů, jako součást své práce o Kantových přednáškách z filosofické religionistiky (philosophische Religionslehre). Srovnání těchto přednášek z později samotným Kantem vydanou knížkou o Náboženství v mezích pouhého rozumu je sice někde zajímavé, ale nemá žádnou mimořádnou důležitost, už také proto, že ani v jiných případech Kantovy přednášky nemohou nikterak svým významem soutěžit s jeho knihami.

Spisy jiné:

1755 Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels

1785 Grundlegung zur Metaphysik der Sitten

1786 Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft

1790 Kritik der Urteilskraft

0.2

Jistou dobu panoval v určitých protestantských kruzích názor, že Kant je filosofem protestantismu asi tak, jako je třeba Tomáš filosofem katolicismu. Něco o tom najdete u Hromádky, v jeho *Křesťanství v myšlení a životě* (1931); ten se ovšem od tohoto názoru distancuje a je přesvědčen, že reformace si svou filosofie dosud nevytvořila. Hromádka se zmiňuje F.Paulsena, Julia Kaftana, Karla Holla, považuje je za nejlepší: „ze všech moderně theologických výkladů reformace je protestantnská filosofie Kaftanova a Hollova (sem patří také W. Herrmann a Harnack) nejlepší“ (412). Vedle toho Hromádka uvádí ještě Brunnera, který „také vidí v Kantovi myslitele, který se přiblížil až k okraji reformačního myšlení“. Hromádkova charakteristika Brunnerova hodnocení je následovná: „Důraz na zákon hvězdného nebe a zejména na zákon mravní vede kanta na hranici víry. Zákon je morkem humanity, dělá / z přírodního tvora dějinnou bytost, poutá lidskou pudovost, smyslovost a přírodní osudovost. Svým rozumem a svědomím vytváří se člověk v napřírodní bytost; ale touto cestou dostane se pouze k zákonům, nikoli k zákonodárci, k pojmu mravního, radikálního zla, nikoli k vědomí pádu, dědičného hříchu a neposlušnosti vůči Bohu.“ (412–13). Vcelku můžeme tuto charakteristiku považovat za stanovisko samotného Hromádky, který v té době ještě nijak nepředjímá theologické spory mezi Barthem a Brunnerem a v téže knize píše, že „v dějinách reformační theologie a ještě více reformační filosofie má … epochální význam theologický směr, určený jmény *K.Barth*, *F.Gogarten* a *E.Brunner*, protože se ve své orientaci ke klasické reformaci nevrátil ke staroprotestantské filosofie (scholastice) a že odhalil falešné východisko moderních škol bohosloveckých od Schleiermachera po Troeltsche. Tato nová theologie, stejně bojující proti methodě orthodoxního myšlení jako proti člověkostřednému (si venia verbo!) imanentismu bohoslovecké moderny, hledá případný noetický výklad reformační víry a pokouší se o adekvátní reformační filosofii.“ (412)

0.3

Pro lepší porozumění je dobré si připomenout, co pro naše úvahy podstatného se vlastně odehrálo v 17. a v první polovině 18. století v evropském kontinentálním myšlení. Descartes provedl fundamentální odlišení světa myšlení od světa věcí, tj. prostorových těles (res cogitans x res extensa). Způsob, jakým to provedl, je velmi neuspokojivý, ale znamenal start určité myšlenkové cesty, která se ukázala jako mimořádně významná. Osvědčilo se to, co platí ve filosofii všeobecně: největší důležitost pro další myslitele mají omyly myslitelů předchozích, ovšem omyly zcela nové a zásadní, a ovšem které byly později ve své neuspokojivosti nebo rovnou jako omyly rozpoznány.

0.4

Descartes chápal ještě myšlení jako substanci. To je nám dnes už zcela nepochopitelné a proto je nutno to objasnit. V dějinách filosofie bývá zvykem Descarta označovat jako zakladatele subjektivismu. To je zcela nesprávná formulace. Především je subjektivismus mnohem staršího data: byl jakožto subjektivismus rozpoznán už presokratiky (rozlišení mezi soukromým světem mínění a zdání a jedním společným světem, který lze poznávat). Avšak ani objev subjektu jakožto aktivně integrujícího svět subjektivity a tedy niternosti nemůžeme připsat Descartovi, nýbrž teprve Leibnizovi. Leibniz byl první velký evropský myslitel, který položil téměř veškerý důraz na niternost, tj. na vnitřní život každé jednotlivé a možná i jedinečné monády. Můžeme v něm proto vidět průkopníka pojetí, které chce být alternativou k dosavadní tradici, která pojmově zpředmětňuje vše, s čím se vědomí setkává a vůbec může setkávat.

0.5

Velkým a dlouho uspokojivě nevyřešeným problémem bylo sepětí či spojení, komunikace mezi světem

věcí a světem vědomí, myšlení. Descartes má nepřehlédnutelnou zásluhu na tom, že tento problém byl chápán také jako problém ontologický, nikoliv jako pouze noetický. Co tím máme rozumět? Noetický aspekt vztahu mezi vědomím (myšlením, poznáním) a jeho „předmětem“ (tj. tím, k čemu se vědomí, myšlení, poznání odnáší, k čemu směřuje, na co je intencionálně zaměřeno) byl odedávna podrobován reflexi, zkoumání a zkusmým pokusům o řešení tzv. pravdivosti. Tak např. že pravdivý je takový soud (výrok), který o jsoucím říká, že jest, a o nejsoucím, že není. To mělo ovšem vždycky (tedy i v jiných případech, ve spojitosti s jinými koncepcemi) velké nesnáze, kterými se však nyní nebudeme zabývat. Noetický (nebo také „gnozeologický“) aspekt je soustředěn na něco jiného: jaký je vůbec vztah mezi tím, co jest, a lidským vědomím (myšlením, poznáním). Obrovským problémem bylo pro Descarta, jak může naše vědomí, naše vědomá vůle ovlivnit, co dělá naše tělo. Descartův pokus o řešení byl ostudně nefilosofický; to viděl zřetelně Spinoza a podnikl jiný pokus, který si poměrně dlouho udržel respekt mnoha pozdějších myslitelů (zejména v psychologii). Spinozovo pojetí bylo sice daleko filosofičtější než Descartovo, ale mělo zase jinou vadu: nedovedlo vyložit, jak vůbec může dojít k omylu, k chybě nebo lži, je-li vše sjednoceno v jediné nekonečné substanci (o nekonečném počtu přísně paralelních atributů).

0.6

Proč byla tato Spinozova nesnáz tak závažná, že se jeho spisy nadlouho ocitly v krajně nepříznivém světle? Spinozův monimus byl v nepřekonatelném rozporu s theologickou tradicí nejen křesťanskou, ale ještě více židovskou. Zvláštností židovského myšlení od nejdávnějších (prorockých) počátků bylo ostré povědomí hlubokého předělu, ano takřka propasti mezi Stvořitelem a veškerým stvořením. V křesťanské tradici docházelo nejednou ke značnému rozostření této hranice, ale navzdory tomu se povědomí o ní nikdy neztratilo z theologického obzoru. Ačkoliv křesťanské myšlení se velmi brzo ocitlo pod nadvládou řecké filosofie, která pro uvedený rozdíl neměla absolutně žádný smysl ani pojmové prostředky, zůstala jako jedno z dominantních theologických témat trvale aktuální otázka po tom, odkud se ve světě vzalo zlo (a tím také lež, ba i omyly, chyby a nejrůznější prohřešky). Theologický problém byl formulován následovně: přísně spravedlivý, ale nanejvýš laskavý Tvůrce všeho nemůže být odpovědný za tolik zla ve světě, s nímž se stále lidé setkávají. Buď je tedy zlo zlem jen zdánlivým, tedy zlem jen v lidských očích, anebo je třeba jeho původ najít jinde než u Stvořitele. Dalo by se říci, že tento problém, původně jednoznačně theologický, měl obrovský filosofický vliv a představuje dodnes punctum saliens každé velké filosofie. Každý filosof, který by se mu chtěl vyhnout nějakým zjednodušujícím řešením nebo dokonce sofistickým trikem, se eo ipso nutně dostává pod úroveň dosavadních evropských dějin, a to bez ohledu na to, zda se cítí být osloven křesťanstvím nebo nikoliv.

0.7

Ani Leibniz onen závažný problém neřešil uspokojivě; dodnes se opakují kritické výčitky i ironizace jeho výroku, že tento svět je „nejlepší z možných“. Na druhé straně se však v jistých kontextech jeho myšlenka vrací ne sice filosoficky, ale v úvahách astrofyzikálních kosmologů. V současné době většinou odborníků přijímaná teorie „velkého třesku“ (eventuelně po adaptacích a opravách) musí počítat až téměř s nepředstavitelně přesnou počáteční konstelací podmínek, s obrovskou vyvážeností, bez níž by se celý vesmír vyvíjel úplně jinak. Odpůrci tohoto tzv. antropického pohledu se zatím nezmohli na jinou než zcela spekulativní námitku, a museli si proto zcela vymyslet možnost nekonečných světů, které spolu nemají žádnou časoprostorovou souvislost, mezi nimiž je náš vesmír jen jedním z nesčíslně možných. Ostatní vesmíry nikdo nepozoruje, protože tam nemohl vzniknout a uchytit se život, a nikde jinde nebylo dost času a dalších podmínek k tomu, aby vývoj dospěl až k tak vysokým úrovním duševního života, poznání a myšlení, jako tomu je v našem. Jedinečnost našeho vesmíru se tedy nevymyká náhodnosti, kterou tito odpůrci antropismu chtějí stůj co stůj zachovat jako východisko toho, co dnes fakticky pozorujeme. – Kant ovšem tímto směrem své myšlení nikdy neobrátil, ani mu nic takového nenapadlo. I když se teorií vesmírného vývoje ještě v předkritickém období zabýval, nepokusil se později o víc než aforistické a rétorické spojení mezi přírodou, vesmírem na jedné straně a mravním statutem člověka na straně druhé: ke krajnímu obdivu až nadšení jej prý přivádělo hvězdné nebe nad námi a mravní zákon v nás. To ovšem těžko můžeme považovat za tezi

filosofickou.

0.8

Kant proto nenavazuje na tento Leibnizův kosmologický optimismus, aniž by jej podrobil nejostřejší kritice. Výsledkem je mj. zejména to, že se pro něho vysoce závažným tématem stává zlo, především tzv. radikální zlo. V tom můžeme vidět snad neklamný doklad nejen jeho pietistických kořenů, ale jeho křesťanského zakotvení. Zůstává však otázkou, zda tak činíme právem. Jsou myslitelé vysoko Kanta hodnotící, jako je např. Karl Jaspers, kteří právě takovou interpretaci odmítají. Jaspers např. připouští, že křesťany na Kantovi přitahovalo právě ony „zdánlivě úzké souvislosti s takovými tématy víry (Glaubensinhalte) jako dědičný hřích (Erbsünde), milost, znovuzrození (Wiedergeburt), ale – jak dále můžeme u Jasperse část, právě to učinilo zároveň jeho filosofii pro naše humanismu oddané básníky čímsi zcela odpudivým. Jako příklad oněch humanismu oddaných básníků uvádí Goetha a Schillera. Goethe totiž ve známém dopise Herderovi napsal často citovaná slova, že Kant „rouhavě pocintal svůj filosofický plášť ohavnou skvrnou radikálního zla“ (er habe „seine philosophischen Mantel freventlich mit dem Schandfleck des radikal Bösen beschlabbert). A Schiller shledával zase myšlenku radikálního zla čímsi vysloveně pobuřujícím. Sám Jaspers je přesvědčen, že Kant nestál ani na straně křesťanství, protože myslel zcela nezávisle na jakékoli víře ve zjevení, ani na straně humanity a humanismu, neboť se dovedl podívat do propasti, kterou přinejmenším myslitelé estetického humanismu obvykle jen obcházeli, anebo ji s jakousi uměleckou velkorysostí započítali mezi lidské možnosti, ale právě tím onu propastnost zastřeli, protože ta je něčím, co se vzpírá každému předvedení a každé interpretaci a je jí nepřístupná. Časem se pokusíme porozumět blíže, oč Kantovi v tomto bodě šlo a pokud nám bude možné s Jaspersem v jeho hodnocení souhlasit. Pojednání o radikálním zlu totiž představuje významnou, snad dokonce ústřední část jeho knížky o „Náboženství v rámci pouhého rozumu“. Pro nás to bude mít zejména tehdy mimořádnou zajímavost i význam, zjistíme-li, že v Kantově myšlení není „radikální zlo“ nějakým cizím prvkem, nýbrž že je tématem, které je neodlučně spjato s celou Kantovou filosofií.

0.9

Abychom se však k tomuto tématu dostali poněkud lépe připraveni, musíme proto nejprve něco předem vykonat pro alespoň první a předběžnou orientaci v Kantově myšlení, ovšem jen pokud se to ukáže být nezbytným pro náš další postup.

1.1

V předmluvě k 2.vydání KRV najdeme pozoruhodnou a také hojně citovanou Kantovu formulaci, že „rozum nahlíží pouze to, co sám podle vlastního návrhu vytvoří (daß die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt – B13). Nesmíme ovšem nechávat stranou kontext, v němž tuto formulaci najdeme: Kant zmiňuje Bacona, Galileiho, Toricelliho a Stahla a jejich pokusy (experimenty), a pak uzavírá, že tehdy „se všem přírodovědcům rozjasnilo“ a že pochopili právě to, co jsme citovali. Přírodovědec se nemusí nechat přírodou vodit jako na řemínku, ale naopak může „přírodu nutit, aby odpovídala na jeho otázky. Rozum musí přistupovat k přírodě jednak se svými principy, jednak s experimenty, které si vymyslel. Náhodná, předem neplánovaná pozorování by totiž spolu vůbec nemusela souviset podle nějaké nutné zákonitosti, kdežto rozum právě hledá takové zákonitosti a formuluje podle toho příslušné zákony. K těm nedospívá pouhým zobecňováním jednotlivých pozorování, nýbrž zjišťováním, zda je schopen určité vybrané jevy uvést ve shodu se svými vlastními principy, které nutně předcházejí každému pozorování, které nemá zůstat u pouhých nahodilostí. Podle Kanta to všchno ovšem rozum podniká proto, aby se od přírody něčemu přiučil, ale ne jako žák, který si od svého učitele nechá všechno předříkat, aby to po něm pouze opakoval, nýbrž daleko spíše jako soudce, ustanovený k výslechu svědků, které nenechá jen tak mluvit o tom, co jim napadne, nýbrž nutí je, aby co nejpřesněji odpovídali na předložené otázky. V souvislosti s tímto novým, dříve neznámým experimentálním přístupem k přírodě mluví Kant o revoluci ve způsobu myšlení, z něhož těží „dokonce i fyzika“. Toto nové myšlení, opakuje Kant, je založeno na nápadu hledat v přírodě (a v závorce upozorňuje, že jde opravu o hledání, nikoliv o přibásňování něčeho, co

tam nebylo a není) – tedy hledat v přírodě to, co se může ukázat jako poučné, pouze tak, že to uvádí ve shodu s tím, co sám rozum do fyziky vkládá a o čem by jinak fyzika sama od sebe nikterak nevěděla. A jako závěr praví Kant, že především takto se přírodověda dostala na spolehlivou cestu vědy, zatímco až dosud po dlouhá staletí jen tápala.

1.2

Rádl zahrnuje Kanta – proti obecnému zvyku – mezi romantiky, proto u něho vidí něco významného, co má s romantiky opravdu společné, totiž jakousi násilnost, násilnictví v přístupu ke skutečnosti. Obávám se, že právě tento argument sám o sobě neobstojí, že je sám svázán s určitým viděním resp. chápáním Kantova myšlení, tedy s určitou interpretací. Na první pohled by se snad mohlo zdát, že ono apriori je přírodě resp. vůbec světu vnucováno jakoby zvenčí. Ale tomu se zdají nasvědčovat pouze některé Kantovy formulace, zatímco jiné mluví o čemsi odlišném. Místo, které jsem tu ocitoval a s jistými velmi opatrnými úpravami myšlenkově reprodukoval, svědčí přece jen o něčem jiném než o násilnickém přístupu rozumu ke skutečnosti a ke zkušenosti. Jak známo, Masaryk neměl Kanta rád, teprve časem jej začal oceňovat, protože jeho apriori začal chápat jako důraz na aktivitu rozumu. Velice bude záležet na tom, zda toto apriori budeme chápat jako absolutní – a pak ovšem ona „aktivita“ rozumu bude dost iluzorní nebo bude redukována na pouhou aplikaci onoho apriori – nebo jako jen relativní, tj. každé zkušenosti, k níž se vztahuje, předcházející. Otázkou tedy bude, zda apriori je rozumu dáno resp. uloženo, nebo zda je rozumu musí vymýšlet, konstituovat – třeba jen na zkoušku. Pokud by někdo chtěl opravdu trvat na apriori jako absolutní danosti, rozumu předepsané, odsoudil by už jenom touto interpretací Kanta do překonané minulosti, která nám dnes už nemá co říci. Zároveň by tím však zpochybnil sám Kantův kriticismus, a tedy nebyl by Kantovi práv. Nadále tedy tuto po mém soudu falešnou cestu zcela opustíme a vydáme se po oné druhé. Na té není nikterak narušeno to, oč Kantovi na prvním místě šlo, totiž o takové řešení, které by dokázalo čelit Humově skepsi, ale které by obstálo před každou relevantní rozumovou kritikou, jež by tak restituovala všechna práva rozumu, jak s nimi počítala a jak na nich své myšůlení založila kontinentální racionalistická tradice. Na určitých místech si však tu a tam vzpomeneme i na onu odmítnutou a stranou odloženou interpretaci Kantova apriori, když se to ukáže být v nějakém směru instruktivní pro náš další myšlenkový postup. Ukáže se totiž, že právě ve věci chápání náboženství, eventuelně filosofické theologie (kterou budeme důsledně odlišovat od theologie theologické), bude nutné se po oné druhé interpretaci poohlédnout, pochopitelně pouze v negativním ohledu. Podrobněji to vysvitne teprve na příslušných místech naší další cesty.

1.3

V předmluvě k prvnímu vydání *Náboženství v mezích pouhého rozumu* (tento rok jsme měli 200leté výročí – 1793) prohlašuje Kant hned v prvních větách něco, co může znít značně překvapivě, totiž že pro svou mravnost (die Moral, časem si upřesníme rozdíl mezi českým slovem mravnost a počeštěným mezinárodním slovem morálka) nepotřebujeme ani ideje nějaké jiné bytosti, která by byla nad námi, abychom rozpoznali, co jsou naše povinnosti, ani nějakého jiného poháněcího mechanismu (Triebfeder, hodinové péro) kromě zákona samotného. Člověk je totiž už ze samotného pojmu svobodná bytost, a to právě znamená, že je to on sám, který svou mravnost zakládá na nepodmíněných zákonech tím, že se jimi za pomoci svého rozumu sám váže. Jestliže však přece jenom má potřebu svou mravnost nábožensky nebo jinak zakládat nebo zdůvodňovat, je to jeho vlastní vina, a takové potřebě stejně nelze nikterak vyhovět. Co totiž nevychází z něho samotného a z jeho svobody, nemůže být nahraženo žádným jiným způsobem a nemůže tedy nijak překlenout nedostatečnost jeho mravnosti. A to právě znamená, že mravnost vůbec nepotřebuje nějakého náboženského základu či zaštítění, ale díky čistému praktickému rozumu si sama naprosto dostačuje. Což souvisí s tím, že mravnost musí abstrahovat od každého účelu.

(Pozn.: Morálka bude pro nás – ne pro Kanta! – zvnějšnělou, zaběhanou, rutinizovanou mravností. To znamená, morálka se může zcela oprávněně stát předmětem zkoumání psychologického nebo sociologického, zatímco ani psychologie, ani sociologie nejsou odborně komptentní, když půjde o

mravnost. Rozdíl je podobný jako v otázce normality: odborné vědy se legitimně mohou zabývat normalitou jako průměrností, ale nejsou vybaveny pro zkoumání např. v biologii dlouhodobých trendů posouvajících se průměrů nebo v humanitních oborech norem jakožto kritérií, kde nejde nikdy o průměr – např. v literatuře, ve vědě, v umění a kultuře vůbec, nýbrž o špičky.)

1.4

Na tomto místě se musíme zastavit, abychom až do hloubky a do důsledků pochopili, co má Kant na mysli. Předem však musím upozornit, že tím Kant v žádném případě neříká, že náboženský, stejně jako každý jiný účel je proto zbytečný. Kant jen tvrdí, že k tomu, abychom mravně, tj. správně jednali, nepotřebujeme žádného účelu jako předpokladu této mravnosti či správnosti. Mravnost není na účelech a účelnosti založeno. Z toho ještě neplyne, že účely a účelnost jsou bezvýznamné. Opak je pravdou: z mravnosti samotné některé účely vyplývají, tj. jsou na mravnosti založeny. Kant říká, že rozumu přece nemůže být lhostejná odpověď na otázku, co z mého mravného nebo správného jednání vzejde. Ale to zatím necháme stranou, protože by to potřebovalo samostatný výklad. Budeme si jen pamatovat, že to je rozum, kterému není lhostejné, k jakým praktickým důsledkům mravné jednání vede, kdežto sama mravnost spočívá na něčem jiném než oněch důsledcích. To má docela dobrý smysl i mimo rámec Kantovy filosofie: jednak víme, že výsledek neospravedlňuje cestu, na které ho bylo dosaženo (účel nesvětí prostředky), jednak tu vždycky zůstává otevřená otázka po ospravedlnění onoho účelu. Rádl formuluje např. svou námitku proti zdůrazňování praktičnosti a užitečnosti místo správnosti či pravdivosti takto: pravda má zajisté být praktická a užitečná, ale praktičnost a užitečnost nemůže být základem ani kritériem pravdivosti, neboť nevíme, co je vposledu praktické a užitečné. To musíme nejprve zkoumat a to právě ve světle pravdy, a nikoliv pravdu ve světle užitečnosti.

1.5

Proč záleží Kantovi tolik na tom, aby nezakládal mravnost na náboženství, na zbožnosti, na nějakých náboženských účelech a cílech? Pokusme si to ozřejmit na některých obrazech z podobenství Ježíšových. Většího milování není, než když položíme za přátele život (duši). Je zde cílem či účelem dokázat, jak velkou láskou disponujeme? – Je účelem resp. cílem víry, který může začínat jako nepatrné zrnko, aby se etablovalo království nebeské? – A zvláště: máme nakrmit hladového, napojit žíznivého atd. jen proto, abychom se dostali na pravici kralujícího Krista? Pro koho se vlastně obětujeme? Pro sebe či pro druhé?

2.1

„Přírodověda nám nikdy neodhalí nitro věcí, tj. to, co není jevem, ale co může nicméně sloužit jako nejvyšší vysvětlovací princip jevů;…“ (s. 118, Proleg. čes.) Pozůstatek leibnizovského konceptu: smíme „věc o sobě“ chápat jako nitro věci, které se nejeví? Co se tedy jeví, ne-li tento ne-jev? Neprůchodnost, nemožnost vztahu mezi „nitrem“ a „vnějškem“, tj. jevem, je zcela nedržitelná koncepce. Je třeba se tázat, jak lze založit přechod.

2.2

Přechod jde ovšem oběma směry nebo jen jedním směrem. To nemůžeme předem jen tak formálně rozhodnout. Tu je důležité si uvědomit, jakou povahu má ono „nitro“, tj. kterým směrem je máme hledat. Kant zapomíná na časovou dimenzi, protože ji považuje za něco „věci o sobě“ cizího, jaksi „vnějšího“ (aoriorní nazírací forma, která však prý nic nevystihuje – ale v čem pak může spočívat ono „poučení“ ze strany přírody?).

2.3

Velká chyba Kantova: nerozlišuje mezi tím, jak se „věc o sobě“ (bez ohledu na nás) ukazuje, a jak se nám jeví. To je velice důležité právě pro pojetí náboženství. Náboženství jako takové je vždy založeno na hierofaniích, tj. na tom, jak se to svrchované, to nejvyšší ukazuje. A naše rozpoznání spočívá v tom, že Bůh (nebo pravda) se vůbec neukazují (bez ohledu na nás), nýbrž že k nám přichází (a to z

budoucnosti), aby nás oslovil(a), tj. adresně právě nám se vyjevil(a), a to bez toho „ukazování“.

3.01

Po dvakrát jsme vykládali Kanta velmi přejně a pozitivně. Je nejvyšší čas přejít také ke kritice. Za podklad nám bude nejprve sloužit první oddíl druhé části Kantovy „filosofie náboženství“ (Religionslehre), a to pododdíl a), nesoucí název: „Personifikovaná idea dobrého principu“. Jen na okraji si připomeneme, že celá první část Kantovy knížky byla věnována tématu „radikálního zla“, jímž se budeme zabývat později. Dnes nás bude zajímat, jak se Kant filosoficky zhostil úkolu, který – alespoň po mém soudu – s poslední relevancí prokáže filosofovu připravenost učinit tématem svého filosofického myšlení samotného Ježíše, „toho Pomazaného“ (= Krista). Nebudu na tomto místě zdůvodňovat, proč se domnívám, že si jednak filosofie tento úkol musí ukládat, jednak že kvalita filosofie a její nosnost pro příští, již nastávající éru nové myšlen kové a duchovní orientaci evropského člověka se bude prokazovat právě v tomto bodě. Odvedlo by nás to jiným směrem, mj. také proto, že s takto formulovanou tezí se snadněji spokojíte a smíříte, než kdybych ji zdůvodňoval, neboť mé důvody by byly značně vzdálené od vašich.

3.02

Kant si nejprve odpovídá na otázku, proč je a proč se vůbec mohl stát svět tak významným předmětem božího úradku a jaký je smysl a cíl stvoření vůbec (zřejmě má na mysli boží lásku ke světu z 3,16 Janova evangelia, ale necituje): je to lidstvo či člověk všeobecně (a do závorky dává: rozumná světová bytost vůbec), ovšem nikoliv tak, jak je, nýbrž v jeho celé mravní dokonalosti, jejíž nejvyšší podmínkou je blaženost či štěstí (Glückseligkeit), neboť tak to bezprostředně vyplývá z vůle nejvyšší bytosti. (712)

4.01

Máme-li správně pochopit, proč Kant tak důrazně trvá na tom, že mravní jednání nepotřebuje náboženského základu a tedy že mravnost je základnější než náboženství, musíme přihlédnout blíže k tomu, co třeba Max Scheler kriticky označuje za Kantův mravní formalismus. Ten je názorně vidět na známém Kantově kategorickém imperativu, který každého z nás vyzývá: jednej tak, aby se poslední (nejvyšší) zásada či princip tvého jednání mohl kdykoliv stát zásadou či principem všeobecně platným, tj. aby se maximy tvého jednání mohly stát obecným zákonem pro všechny lidi.

4.02

Především si tu musíme připomenout, že také zde má Kant nač navazovat z bible a také z evangelia. Jeho formulace jen rozšiřuje pravidlo, že nemáme činit druhým to, co nechceme, aby oni činili nám. Také toto pravidlo je formální, ale je vyjádřeno jen negativně a nebrání jakémusi subjektivismu, když on ou negativní normou dělá to, co sami nechceme. Kantova formulace je nejen pozitivní, ale zejména mnohem pečlivější a promyšlenější: nejde o naše chutě a nechutě, nejde o to co máme rádi a neradi, co chceme nebo nechceme, nýbrž o to, zda je možné a obecně žádoucí, aby se základní normy našeho chování mohly stát normami obecnými.

4.03

Právě vzhledem k obecnosti a formálnosti onoho imperativu je zřejmé, že se tu rozhodující úlohy dostává rozumu. A je to také sám rozum, který je schopen všeobecné pravidlo takto nejen formulovat, ale také potom bdít nad tím, jak je resp. jak má být prakticky aplikováno v konkrétních situacích. To je stále ještě ve velmi dobré shodě s duchem osvícenství. Ale Kant nezůstává na této půdě, nýbrž poukazuje jednak na různost dvou základních tradic chápání lidské povahy, která tu má přece jen asi významnější úlohu než rozum. Poukazuje na jedné straně především na starou stížnost a nářek nad tím, že svět ve zlém leží. Ten je prý tak starý jako dějiny samy, ba snad ještě starší: svět začíná jako dobrý, jako zlatý věk, jako rajský život, jako život v přítomnosti nebo alespoň blízkosti bohů. Ale tento počátek brzy mizí jako sen, na jeho místě tu je pád do zla, a to jak mravního, tak fyzického, neboť obojí jde pospolu. Kant tu vůbec nezůstává u bible, dokonce nemá její svědectví o pádu na mysli v

první řadě, nýbrž uvádí jako příklad nejrůznější jiná náboženství.

4.04

Proti tomu staví názory novější, které označuje jako heroické, sdílené zejména filosofy a „v našich časech“ (tj. Kantových) přednostně také pedagogy: totiž že svět se vyvíjí právě v opačném směru, od špatného k lepšímu, že ustavičně a nezadržitelně (byť někdy téměř neznatelně) pokračuje kupředu a že lidská povaha vykazuje přinejmenším dobré vlohy k takovému pokračování a pokroku. Kant sám k tomu však dodává, že takový názor zcela jistě není odbvozen z historické zkušenosti, máme-li mít na mysli nikoliv pouhý proces civilizování společnosti, nýbrž skutečně mravně dobré a mravně špatné či zlé. Celé dosavadní dějiny přece zřejmě a silně mluví proti tomuto pouhému dobromyslnému předpokladu, jaký nacházíme u myslitelů od Seneky až po Rousseaua. Kant sám tedy, jak vidíme, nesdílí tento osvícenský optimismus, který má ostatně starší kořeny, ale distancuje se také od oné mnohem starší tradice pesimistické, a táže se, není-li možné, aby byly omylem oba tyto názory. Což by nebylo možné, aby tu platilo něco uprostřed mezi oběma uvedenými krajnostmi, totiž že člověk sám, tedy „od přírody“, jako druh, jako lidské pokolení, není ani dobrý, ani zlý, anebo opačně, že je obojí, tj. i zlý, i dobrý, zčásti dobrý, zčásti zlý?

4.05

Tím, že Kant na doklad onoho odedávna rozšířeného pesimistického – a z jeho hlediska jednostranného – názoru na člověka a na lidstvo i na svět uvádí příklady různých tradic mimokřesťanských a nikoliv výslovně bibli, umožňuje si pookračovat dál s jistou svobodou. Ale nemůžeme přehlédnout, že Kant i v samotné bibli vidí ohlasy a dozvuky tohoto pesimismu, který však nepovažuje za autenticky biblický resp. křesťanský. Zmiňuje tedy mj. také život v ráji (a tím navozuje vzpomínku na hřích a vyhnání z ráje, aniž by je výslovně uváděl), ale mluví také o „kněžském náboženství“ (Pristerreligion), což může, i když snad nemusí být narážka na kněžskou tradici ve Starém zákoně. Uvážíme-li, jak bedlivě byly v jeho době sledovány podobné poznámky, nemusíme se divit jejich nejednoznačnosti.

4.06

Když tedy formuloval otázku, zda není možno člověka vidět jako zčásti dobrého, zčásti zlého, pokračuje Kant otázkou: co vlastně rozumíme tím, když nějakého člověka označíme jako zlého? To pro nás přece není člověk, který se dopouští jednání, které je zlé (např. protizákonné), ale spíše proto, že z jeho jednání lze usuzovat na to, že se (vnitřně, sám v sobě) řídí zlými maximami. Ovšem právě s tím jsou potíže: zákonu odporující chování a jednání lze pozorovat a udělat s nimi i tu nezbytnou zkušenost, že vědomě (tj. s vědomím jednajícího) odporují nějakému zákonu. Maximy však nelze pozorovat, velmi často dokonce ani v sobě, takže úsudek, že jednající člověk je zlý, nelze spolehlivě a s jistotou založit na pouhé zkušenosti.

4.07

Abychom dobře porozuměli, oč Kantovi jde, vyjdeme ze stručného náčrtu jeho myšlenkového postupu. Mravní jednání je takové, které konáme s jasným vědomím, to znamená s jasným vědomím toho, co děláme, a to je možné jen tehdy, když si jsme vědomi zákona, kterého jsme poslušni. Tak je do našeho jednání, které samo o sobě je nebo by mohlo být nahodilé, vnesen řád resp. bezpodmínečnost, mravní nutnost, které se však nepodřizujeme jako něčemu vnějšímu, z vnějška nás donucujícímu, ale čemu ani nedáváme průchod jako něčemu nám vlastnímu, „přirozenému“, jako něčemu niterně danému (čím jsme nějak vnitřně vybaveni, čeho se nám dostalo „od narození“, tedy FYSEI).

4.08

Onen zákon, jemuž se podřizujeme, však je podle Kanta sám o sobě formální, ale platí vždycky konkrétně, tj. míří do určitých věcných souvislostí, které musíme správně rozpoznat a onen formální zákon přiměřeně těmto souvislostem ve svém jednání aplikovat. Kanta tyto konkrétní souvislosti a

vůbec okolnosti nezajímají na prvním místě, ale soustřeďuje se primárně na formu onoho zákona, do jejíhož rámce musí bez výjimky spadat všechno naše jednání, máme-li zůstat mravními bytostmi. A tuto formu pak vyjadřuje již zmíněný kategorický imperativ: jednej tak, aby se maximy tvého jednání mohly stát všeobecně platnými maximami pro všechny lidi, tj. pro celou společnost, a pro všechny doby, tj. nezávisle na čase a na dějinách.

4.09

Mravní jednání nelze vposledu posuzovat jenom zvnějška, protože jeho náležitostí je ono jasné vědomí toho, co děláme: toto jasné vědomí však nemůže nebýt zároveň jasným vědomím jak okolností, tak mravní povinnosti, která vyplývá z mravního zákona resp. z kategorického imperativu. Co míní vlastně Kant tímto „jasným vědomím“? Vezmeme si na pomoc jedno místo z Metafyziky mravů (VIII,584), totiž oddíl, nadepsaný „O povinnosti lásky k jiným lidem“ (Von der Liebespflicht gegen andere Menschen).

4.19

příslušnou stranu, tj. buď na stranu subjektu nebo na stranu objektu.

4.15

Abychom si našli vhodné místo, z něhož budeme posuzovat specifickou povahu a také perspektivní význam protoreflexe starohebrejského typu, zabočíme na chvíli k jednomu aspektu Patočkova pojetí reflexe, jak je najdeme v doslovu z r. 1970 k jeho Přirozenému světu (157nn.)